

一休と浄土教

その虚と実のあいだで展開する「禪と浄土」像

飯 島 孝 良

一・問題の所在——一休の実像と後代に多い誤解

戦後の真宗史学に大きな足跡を遺した歴史学者の森龍吉（一九一六—一九八〇）は、一休と蓮如について長く関心を寄せ、何度か論じている。たとえば「一休と蓮如」⁽¹⁾のなかで、このように述べている。

一休と蓮如を比較してみる興味は古くから芽ばえていた。戦争中疎開で近江堅田に居を移した私は、その地方史になじむことになった。この地には両者にゆかりの深い、禅宗の祥瑞寺と真宗の本福寺がある。両寺とも、目と鼻の先にある古刹で、両師の生涯と事業に重要な意味をもつ遺跡である。一休は祥瑞寺が禅興庵といつた師華叟住持の時代に、この地で省悟し、蓮如は山門の衆徒に大谷本願寺を破却され、法住の導⁽²⁾いる堅田門徒に護られて、この寺（「馬場道場」ともいった）に親鸞の祖像を移した。その滞留二年あまりが北陸吉崎に進出を構想する雌伏の時代である。【中略】一五世紀はまさに乱世である。下剋上と土一揆、やがて国一揆と一向一揆が鯨波のようにわきおこってくるし、後半は「応仁の大乱」でいろどられ、世紀が移れば戦国時代となる。崩壊と変革のはげしい波瀾のなかで古代的顺序が根底から粉碎されるだけでなく、中世的秩序さえも大きく動揺、変質して、近

世的封建制への指向をあらわしてくる時代である。そのなかで、連歌・お伽草子・能・狂言といった中世文化が、民衆と貴族層のあいだに新しいからみあいをよびおこして形成されてくる。このような状況をみてみると、一五世紀はただの乱世ではなく、古い世界の解体と新しい生活を創造するエネルギーにみちた時代ということができ。かかる時代は個性ゆたかな人間を生むが、一休と蓮如もさしずめその典型であろう。

この記述は、一休と蓮如の行実と、両者がともに関わりを持つ大津堅田とその時代の特徴を要約したものといえる。森はまた、「一休がその風狂がユーモアと機知に溢れた奇行としてあらわれ、長らく庶民に親しまれてきたことを「脱却型」指向とし、脱俗ないし反俗の性格が日本の宗教が親しまれていく要因のひとつになったと指摘する。一方、蓮如が現実深く踏み込んで組織化していく政治性を「組織型」指向とし、中世から近世にかけて真宗教団がつくりあげられる基礎を提供したと指摘する。そして、「古い世界と新しい生活を創造するエネルギーに満ちた」室町期に「民衆性」「性の肯定」「正法の的伝意識」をいかなく発揮した点で共通している、と論じているのである。とくに「正法の的伝意識」については、「堅田の一休―この地の禅縁と気風について―」⁽²⁾という論攷でも、一休が伝燈の自負を堂々と口にしながら印可状を焼き棄て、わが身一代の禅として伝法の児孫を絶つたところに格別の魅力を感じると述べながら、次のように指摘している。

禅は以心伝心を真髓とし、「赤肉団上無位真人」を力説しながら、五山十刹の權威を珍重し、伝統の法脉を無上のものとしすぎる。そこに正統が発揚されるというなら、さしずめ一休のごとき風狂無頼の禅風は、美々しき正統を保持するための異端であり、反面莊嚴とでもいうのだろうか。異端をつくらねば正統は莊嚴できぬというのは禅にかぎらず、多くの宗教々団の性質というべきか。近いところで、かつての浄土真宗が清沢満之の一派を異安心として、はかなく古い伝統の權威を維持しようとしたところに、「弟子一人ももたず候」という親鸞の正統法脈の現実的虚構が暴露された事実にもみられる。下手に児孫を残し、無常・無明の歴史に繁栄を期すよりも、

児孫を断つて、おのが自得を万人に暴露し、露堂々と歴史の推移にゆだねた方ははるかにさわやかで、また真実である。

こうした論述は、芳賀幸四郎（『東山文化の研究』『近世文化の形成と伝統』ほか）や唐木順三（『詩とデカダンス』ほか）の中世文化史論と同様の時代認識を示し、同様の一休像を示したものとして興味深い。⁽³⁾

ただし、森の記述で気になる点——しかも非常に重要な点——は、一休と蓮如との親しい関係を（ほぼ無条件に）認め、その実像と虚像についても混同している点がみられることである。一休は、浄土教に親しかったために改宗したとも、蓮如と非常に親しかったとも、しばしばいわれる。⁽⁴⁾しかし、その真偽については、じつはよくわかっていないところも多く、慎重に検討を重ねる必要がある。これはまた、一休という存在が多く語られてきただけに生じた問題でもある。

以下、一休が浄土教に如何に言及したか、寛正年間という象徴的な時代背景を含めて検討し（第二章）、堅田という土地の象徴性と蓮如との関係性を再考し（第三章）、中世から近世において一休と蓮如に関わるさまざまな伝承を検討する（第四章）。こうしたさまざまな文献の読み解きを通して、中世から近現代にかけて比較しながら論じられることもあった「禅と浄土」の接点がどのようなものか、虚と実のあいだでどのように語り継がれてきたかを明らかにしていきたい。

二・一 一休の浄土教に関する言及

〔A〕法然への評価

一休自身のことばを集めた『狂雲集』には、意外なことに法然（一一三三～一二二二）を相当に評価した句が収録

されている。『狂雲集』三六二「法然上人を賛す」⁽⁵⁾は、次のような一句である。

法然伝聞活如来、安坐蓮華上品台。教智者如尼入道、一枚起請最奇哉。

法然、活如来と伝え聞く、

蓮華上品台に安坐す。

智者に教えて尼入道の如くせしむ、

一枚起請、最も奇なる哉。

現代語にすれば、「法然は生き如来であり、上品の蓮華台に坐しておられると伝え聞く。智者の振舞いはせずに一文不知の無智なる尼入道の如くひたすら念仏すべしと教えて修めさせる「一枚起請文」は、何より優れたものであるぞ」といったところである。禪僧としては珍しいほど法然を称えたものである。これについては、徳川期の『都名所図会』⁽⁶⁾（安永九年「二七八〇」刊）の卷一「平安城」にも言及がある。浄土宗西山深草派総本山の誓願寺（いまの京都市中京区新京極通）には、一休が法然の「一枚起請文」（建暦二年「一二二二」正月二十三日述）を美嘆する詩句をしたためた軸があり、そこには一休が「今日より浄土宗に成申候」と付記してある、というのである。さらには敬信『浄土真宗流義問答』（正徳六年「一七一六」刊）巻四下にも言及があるなど、一休の法然評価が時代も宗派も異なるところで語られ続けていったことがわかる。

〔B〕浄土教への改宗宣言…寛正二年における大徳寺主流派との関係

こうした評価の背景には、一休が同時代の禪へ批判を展開するあまり表明した浄土宗への「改宗」宣言があった。この宣言がなされた寛正二年「一四六二」は、一休と主流派との対立が相当緊迫したものになったようである。『自戒集』は、その経緯を次のように記す。

寛正二年六月十六日、大燈国師ノ頂相ヲ、本寺ヘカヘシテ、念仏宗トナル。其ノ頌、狂雲集ニアリ。ソノ意趣ハ、

我門弟ニ我カ印可ト云テ、年来久參タテヲシテ、一休ノ後ハ、我ニ仏法ヲ問ヘト、会裡^{えり}ノ人々ニ申シアヘリ。コレカ大欲心・大我慢・大胆虚言ナル事、ヲヨソ世界ニモカクレナキ、スクレ者ナリ。長祿四年六月十一日ニ、コノヌス人ヲ衆僧ニ命シテ擯出^{ひんじゆつ}セシム。総シテ、僧俗ニ印可ヲノソム者、アマタアリ。又印可トナル者モ、アマタアリ。【中略】当代、言外和尚ノ直弟ノ俗人アリ。僧ヲチ也。我ハ、言外ノ直參トヤラン、又言外ノ直弟トヤラン、其ノヘンクレナイニ申シナシ、僧俗ヲタラシテ、參學ト号シテ、古則話頭ヲヲシエケリ。言外ノ入滅ハ、七十一年ナレハ、年代久シ。人、コレヲシラスシテ、信スル者モアリ。又、案内者ハ、言外和尚ノ入滅ハ、七十一年ノサキ也。此俗人ハ、年七十四歳ト申ス。ナレハ、初生孩子ヨリ兩三年ノ參禪ニ、シカモ大得法ストナノル。コレ又、奇特ノ人也。今ヨリ後ハ、末法ナレハ、ヌス人ナヲナアルヘシ。我ガ存生ノ時タニモ、純藏^{じゆんざう}主カ印可トナル者アリ。我身後ニハ、イカナルヌス人カアリテ、仏法ニキスヲカツケ、祖師ノ頭面ニ惡水ヲソソキタテマツラント、ナケカシク存シテ、起請文ヲ以テ申ス。華叟和尚ハ、言外和尚ヨリノ印可ナシ。宗純、又華叟印可ナシ。モシコノコト虚言ナラハ、諸仏列祖ノ御罰アタリテ、眉鬚^{びしゅ}墮落ノホウヲウクヘキ也。尚々申候。華叟和尚、言外ヨリノ印可ノ状ハ、御入滅ノ時、江源院ニテ山崩テウセストモ、承及ヌ。純藏主ハ、華叟ノ印可ナキハ、一定也。寛正二年六月十六日。前德禪寺塔主、虚堂七世孫、むかしは純一休、いまは禪僧法華宗たちの念仏宗の純阿弥⁸⁾。

一休に久しく參禪していたことを殊更に強調する者が、「一休の後はワシに仏法を問え」と口にしたため、これを何にもまさって「大欲心・大我慢・大胆虚言」であるとして激怒した一休により、長祿四年「一四六〇」六月十一日に門下から追放されたという。しかも、当時は僧俗を問わず印可をやたらと欲しがりに来る連中が多く、自ら印可があると主張する者も多いという。とくに言外^{ごんがい}宗忠^{そうちゆう}（一三〇五―一三九〇）の直弟だと公言してはばからない還俗の者が、言外以来の指導法として「古則話頭」すなわち公案を教えているさまも批判される。言外は七十一年前に亡くなって

いるのに、いま七十四歳になる者が直弟を名乗って指導できるわけがない、というのである。そういう「ヌス人」は仏法に傷をつけて祖師の顔に泥を塗る真似をしているのであって、そもそも言外から華叟にも印可はなく（江源院で華叟が示寂したときも印可はないとしていたので）、華叟から一休自身へも印可などは無いと宣言する。にもかかわらず、歴代祖師からの印可があるなどというのは嘘もはなはだしいから仏罰が下って眉毛が抜け落ちよう、⁽¹⁰⁾という。そして、寛正二年六月十六日を以て「大燈国師の頂相を本寺（『大徳寺』）へ返却して念仏宗となる」という趣旨の起請文を公にした、ということである。こうした激しい文言が続くことが『自戒集』にあることも重要であり、いわば単なる主流派批判にとどまらず、自らも含めた宗派全体の在り方に関する「自戒」であつたとみえる。

このなかで、念仏宗となつたことを記した「頌、狂雲集ニアリ」とあるが、それは『狂雲集』二二七の以下の句である。

前年辱賜大燈国師頂相、予今更衣入浄土宗、故茲奉還栖雲老和尚。

離却禅門最上乘、更衣浄土一宗僧。妄成如意靈山衆、嘆息多年晦大燈。

前年、辱^{かたじけなく}くも大燈国師の頂相^{だいとうぐし}を賜るも、予^よ、今^{いま}ま衣^{ころも}を更^かえて浄土宗に入る、故^{ゆえ}に慈^{つし}んで栖雲老和尚に奉還す。

禅門を離却するは最上乘、

浄土一宗の僧に更衣す。

妄^{みだ}りに如意^{にょい}・靈山^{りょうぜん}の衆と成り、

嘆息^{たんそく}す、多年大燈を晦^{くろ}ませしことを。

印可を求めてござかしく禅に参ずる連中よりも、「一枚起請文」の指摘するように「一文不知の無智」になりきって求道することに親近感をおぼえたとみえる。

とはいえ、一休がそれ以後浄土教の僧として振舞つたような記録は年譜ならびに同時代資料などにみえない。実際

に臨済宗を棄てたわけではなく、主流派の教化の在り方に対して抗議の意思を示した言動といえるだろう。

さらに『狂雲集』二二九によれば、寛正二年六月十八日——すなわち改宗宣言から二日後——一休は久しく參禪していた崇宗藏主と絶交することとなったという。

謹白久參人、寛正二年六月十八日、崇宗藏主絶交。

一善不行作諸惡、憎他妬他元字脚。口堅勁見地微弱、瞎禿禪宗門零落。人咲は無繩自縛、見他非不知己錯。日用工夫禍作略、暫時難得住虛廓。直指為人又機作、如是禪話填溝壑。好勢耽名之卜度、到此誰人与刻削。參得古則心弥濁、醍醐上味為毒藥。

謹んで久參の人に白す、寛正二年六月十八日、崇宗藏主と絶交す。

一善すら行ぜず、諸惡を作す、他を憎み他を妬む、元字脚。

口は堅勁にして、見地は微弱なり、瞎禿、禪宗の門は零落せり。

人は咲う、是れ無繩自縛と、他の非を見て己の錯を知らず。

日用工夫、禍の作略、暫時も得難し、虚廓に住まることを。

直指為人、又た機作、是の如き禪話、溝壑に填つ。

勢いを好み名に耽るの卜度、此に到つて誰人か与に刻削せん。

古則に參得するも、心弥いよ濁り、醍醐の上味、毒藥と為れり。

崇宗藏主との絶交を告げるこの句では、何の善行もせずに悪行ばかりを為すさまを批判する。他者を憎み妬んで元字脚⁽¹²⁾(文字言句)を弄ぶばかりで、口は立っても見識は腰折れな愚かな坊主が禪門を墮落させるともいう。ひとはこれを「無繩自縛」と笑うが、相手の非を見ても自分の誤りがわかっていないのであって、日々禪道に打ち込んでいてもそれが禍いとなるようなやり方で、虚廓⁽¹³⁾(般若の当体が歴然とあらわれた無礙法界というべき言語道断の仏心)にと

どまることもできない、直指人心だとか全機作略だとかいって示す禪問答は、ドブに捨てるほどあふれている、と口を極めて糾弾する。権勢を好み名声を望んで企みを重ねるような状態に到って、そのために誰も厳しい処罰もしないのだから自ら買って出よう、という一休は、むやみやたらに古則公案に参ずると次第に無心が濁り汚れるから、この上ない美味の醍醐(14)というべき公案が毒薬にもなる、と批判するのである。

こうした批判の前提として考え得るのは、『一休和尚年譜』享德三年「一四五五」一休六十一歳の条に、大徳寺の主流派というべき兄弟子の養叟宗頤(15)（大徳寺第二十六世、一三七六―一四五八）から、「百丈餓死」の逸話と徹翁義亨(16)（大徳寺第一世、一二九五―一三六九）の「栄街の徒に示す法語」を持ち出していることを批判されていたことがある（『狂雲集』一八〇には「百丈絶食」に基づき、「末法」について言及している）。或いは師も有していなかった印可状の所有を主張する養叟へ、一休が猛然と批判するさまが記載されているのである。具体的な記述は、以下のようである。

叟曰、「聞公拳百丈餓死話、及靈山和尚示栄街徒法語示学侶。先師在日未聞此等語」。師曰、「吾以百丈餓死、別不立話頭。不作不食之事、詳見虚堂祖翁普説。且靈山法語、先師每日苦口及其説。公其健忘乎。聞公称非参禅示其徒、此語先師在日未聞之。昔佐侍者参乾峰法身話、而知非知非乃悟。豈別有非参禅耶。然則公自糞水於頭面、非于先師也」。叟作色曰、「吾手有券、公何漫議乎」。師曰、「余亦有券、非公券比」。叟曰、「吾敢不保公無券」。師大咲而去。從此法眷之義永絶焉。師已焚券。於此称券、則蓋不違先師曩昔之一約也。冬、養叟和尚赴泉南、慶陽春新庵。垂示入室鼓簣男女。或人作偈調之。

叟（「養叟」）曰く、「聞く、公、百丈餓死の話、及び靈山和尚、栄街の徒に示せる法語を挙こして学侶がくりよに示すと。先師在りし日、未だ此れ等の語を聞かず」。師（「一休」）曰く、「吾れ百丈餓死を以て別に話頭を立てず。作なさざれば食くらわずの事、詳らかに虚堂祖翁の普説に見ゆ。且つ靈山の法語、先師、毎日、口を苦うして其の説に及べり。

公、其れ健忘するか。聞く、公は非の參禪と称して其の徒に示すと。此の語、先師在りし日に未だ之を聞かず。昔、佐侍者、乾峰法身の話に參じて、非を知り非を知つて乃ち悟る。豈に別に非の參禪有らんや。然らば則ち公は自ら頭面に糞水し、先師を非するなり。叟、色を作して曰く、「吾が手に券有り、公、何ぞ漫りに議するか」。師曰く、「余も亦た券有り、公が券の比に非ず」。叟曰く、「吾れ敢えて公に券無きことを保さず」。師、大いに咲いて去る。此より法眷の義、永く絶す。師已に券を焚く。此に券と称するは、則ち蓋し先師が曩昔の一約に違わず。冬、養叟和尚、泉南に赴き、陽春の新庵を慶す。垂示入室、男女を鼓舞す。或る人、偈を作つて之を調う。

ここで養叟は、一休は「百丈餓死」の逸話で指導していると批判する。これに対して一休は「百丈餓死」を話頭にしたことはないと反論し、『虚堂普説』に詳細にみえる百丈禪師の（一日作さざれば一日食わず）と述べて餓死したという逸話は、徹翁和尚の法語でも繰り返して述べていたではないかという。一方、一休からも、養叟が（他に用いて悟った者がいたとしても）師の華叟では用いられなかった「非の參禪」と称するもので指導しており、養叟が手にしているという「券」も意味をなさないものとする。むしろ一休は、自らには「券がない」ということがひとつの伝法の証であるともいうような態度であった、と『年譜』は描写している。

ここからみえてくるのは、養叟にしても一休にしても、參禪してきた者に対して何らかの指導をしていたということである。この背景として、当時の宗派内という參禪における指導方法が考えられる。当時、「公案拔庭」（公案に関するコメント）を師が弟子に秘伝として与え、その証明が出される見返りに報酬が求められることがみられた。このような指導方法は「密參」ともいわれ、長祿三年「一四五九」から寛正三年「一四六二」の講録である『勅修百丈清規雲桃抄』巻二（住持章・交割碁基什物の条）などに批判的に報告されるとともに、一休も『自戒集』などで都市民に公案禪を易々と授けて見返りを得る養叟一派を批判している。⁽¹⁷⁾ また、大徳寺主流派である養叟側の視点から記述された『大徳寺夜話』（またの名を『眼裡砂』）では、養叟一派のなかで語り伝えられた一休への批判がみえる。例えば

「養叟云、一休ノ風顛漢ヲバ嫌ハズ、師家ノ古則ヲ問ハズニ推著テ心得頼ラスルヲ嫌フタ也⁽¹⁸⁾」として、一休が古則公案に充分打ち込まずに師家ぶるさまは批判するが、一休の風狂そのものは嫌っているわけではないと記されている。

『年譜』のこの条の末尾によれば、こうした対立のさなかにも「養叟和尚、泉南に赴き、陽春の新庵を慶す。垂示入室、男女を鼓舞す」と記し、養叟が堺に赴いて陽春庵を建てて在俗の男女を公案禪で鼓舞（妄言して人々を惑わし、根拠のないことを告げて人々を扇動）した、という。さらに寛正二年十一月十四日には、養翁の法嗣である春浦宗熙（一四〇九^{ヌハ}一四一六^ハ一四九六^ハ）が大徳寺に入寺する。一休の批判も斥けて、養叟の門下は主流を形成していくのである。このときの大徳寺主流派には、そのような指導で人びとを集め、伽藍を如何に支え得るかという課題があったとみえる。

〔C〕寛正の大飢饉と浄土教の動向

そもそも、寛正年間には禪門のみならず、京都とその周辺において多難な時期であった。太極藏主『碧山日録』（寛正二年二月晦日条）によれば、京都市中は大飢饉によつて惨憺たる有様であったことを報告する。

或曰、〈自正月至是月、城中死者八万二千人也〉。余（「太極藏主」）曰、〈城北有一僧、以小片木造八万四千率堵、一々置之於尸骸上、今余二千云、大概以此記焉也。雖城中所不及見、又郭外原野溝壑之屍、不置得之云、願阿撤流民之屋〉。

或るひと曰く、〈正月よりはるの月に至るまで、城中の死者、八万二千人也〉と。余（「太極藏主」）曰く、〈何を以て此を知るや〉。曰く、〈城北に一僧有りて、小片木を以て八万四千の率堵（「卒塔婆」）を造る、一々之を尸骸の上に置き、今ま余りは二千と云う、大概此を以て記する也。城中と雖も見る及ばざる所、又た郭外・原野・溝壑の屍、之を置き得ずと云う、願阿、流民の屋を撤す⁽¹⁹⁾〉。

同じく『碧山日録』（寛正二年二月十七日条）によれば、時宗の勸進聖・願阿弥（?一四八六）は越中の人で、殺

生の報いあることを悟って漁業を廃業して出家し、浄土に入ってから救民に奮闘したことで「願上人」と称えられたという。五条橋が断たれて久しく往来に困難なことをみて、信徒の布施を求めて再建したことも称えられた。このように、甚大な規模の死者がみられるなか、時宗など浄土系が救済活動をしていた。一方、本願寺は寛正六年〔一四六五〕に延暦寺の怒りを買って法難に遭った（いわゆる「寛正の法難」。後述）。その難を逃れるがために、蓮如（一四一五～一四九九）は堅田などを転々としていた。

そして寛正二年は、十一月二十八日を中日として、蓮如による親鸞二百回忌法要が大谷本願寺で厳修されたときである。これにちなんで、一休は「襟巻のあたたかそうな黒坊主／こやつが法は天下一なり」と句にしたというが、その典故は判然としない⁽²⁰⁾。

ただ、こうした一休における浄土教への言及は、次第に具体的な語りとして展開していくこととなる。そのときに鍵となる地は、大津の堅田である。

三．堅田の象徴性―蓮如との伝説をめぐって

〔A〕都市としての特性―臨済宗と浄土真宗との関係

近江堅田は琵琶湖の通行や漁業において特権的な位置にあったとされ、その番頭は殿原衆（堅田の地侍）と全人衆（堅田の商工民）に大別される。殿原衆は、臨済宗の玉泉庵・祥瑞庵などの禅宗寺院を外護し、廻船に携わるとともに関務を掌握していた。これに対して、全人衆は真宗本福寺をひとつの拠点として、湖上をはじめとして広く諸国へ商業活動などに向かった。この両者が並立していた点については、その並立が自治都市としての堅田の維持に何ら障害とならなかったと分析される⁽²¹⁾。一方、堅田の本福寺に集う真宗門徒は商人的性格を有し、臨済禅の外護者となっ

た堅田地侍の殿原衆と対立を深めて一揆に至ったとの指摘もある。⁽²²⁾

また、当時の堅田は水賊が多くみられ、中世禅林文芸を代表するひとりの横川景三（一四二九～一四九三）は『小補東遊集』において、応仁の乱「一四六七～一四七七」に際して永源寺へ避難する途上の応仁元年「一四六七」八月二十三日、堅田四十九浦の水賊が機に乘じ隙を伺い、手に矛を持ち腰に弓矢を携えて往来する船を拿捕するため、往来にはすっかり商人も旅人もないほど略奪殺害が横行するさまを報告する。数えきれぬほど湖上の賊船であふれ、先を急げば危害は免れぬなか、賄賂で舟主を雇い水賊数名を誘って横川らの乗る船の護衛をさせたという。⁽²³⁾ このように、地侍や商人のみならず禅僧もまた、当地が危険でありつつも水賊と空間を共にしていたのである。

「B」本福寺―祥瑞庵と隣接する真宗教団の拠点

とはいえ、当地の重要性はそうした地政学的な背景に留まらない。この大津堅田が日本仏教史上で特徴的な場であるのは、臨済宗祥瑞庵が華叟宗曇に帰属する寺院であり、ここで華叟に長らく師事したのが他ならぬ養叟や一休だからである。真宗本福寺に浅からぬ縁があったのが蓮如であり、本福寺三代住持の法住（一三九六～一四七九）なのである。以下では、祥瑞寺の斜向かいにある本福寺とその周辺を略述したい。

法住の生家は紺屋を生業とし、法住の祖父・善道の代では浄土真宗であったが、父・覚念の代に臨済禅に改宗していた。しかし四三歳で本願寺を継職した蓮如が自由な布教活動ができるようになったころ、法住は堅田の商人門徒を率い、蓮如の手足として惜しまず援助した。船での商いをしながらの布教は、東北、北陸、山陰らの地方にまで及んだが、それも紺屋であった法住が主導したことが大きかったと考える。

そうしたなか、寛正六年、阿弥陀仏の救いを広く伝える本願寺のことを、どのような社会秩序を乱す行為をしても最後はゆるめられるという教えの「無礙光宗」であると非難し、一月と三月の二回にわたって延暦寺僧徒が焼討した。これが「寛正の法難」（「大谷破却」）と呼ばれる事件であり、このときは法住が蓮如を守る大功を立てた。⁽²⁴⁾

応仁二年「一四六八」、蓮如が本福寺を出た後の三月二十九日、比叡山の宗徒が堅田に対して焼き討ちを行った。

その理由は、堅田の地侍の琵琶湖上における海賊行為を取り締まる、というものであった。このときは、地侍のみならず法住や商人集団とともに防戦する構図となった。これによって延暦寺を支持していた地域を含めて堅田の町のほぼ全域が焼失し、住民は沖島（いまの近江八幡市）に逃れたとされる（これを「堅田大賣」という）。その後、文明二年「一四七〇」には、法住が礼金として三八〇貫文を比叡山に支払い、堅田への還住がゆるされることとなった。

ここからみえるのは、臨済宗と浄土真宗の近さである。とくに本福寺歴代住持の様子をみるに、はじめ浄土教に属していた者が臨済禅に転じることもあれば、その逆もあり得たことがわかる。そして、堅田から舟木・海津・塩津といった流通の拠点を経て能登・若狭方面へとつながっていく琵琶湖西岸は、中世・近世の本願寺では「西路」とも呼ばれ、真宗門徒をはじめとした仏教徒の広い分布を示唆するところである。また、華叟とその門下が居住し活動していたところも、琵琶湖南西にある堅田の祥瑞庵だけでなく琵琶湖北端にある塩津の江源院であったことから、華叟門下の臨済僧も湖西を往来していたとみられる。⁽²⁷⁾

このように、比叡山から押し寄せる圧力から自立を目指しつつ、地侍や商工民などへ禅宗や真宗が教線を伸ばしていく——これが、室町期の湖西地域の一面面といえよう。⁽²⁸⁾ こうした地域に位置する堅田の象徴性が、のちに一休と蓮如との関係が多く語られることへとつながるとも考えられる。

〔C〕堅田から堺へ——新興都市民への批判

応仁年間以前から、堅田は番頭一衆の自治を主体とする都市となっていたとされる。網野善彦（一九二八—二〇〇四）は、こうした点を以て、堅田が中世自治都市の様相を呈していたとみるが、こうした海運都市が商業的な交流のみならず、政治的な交流を促進する拠点となったといえるだろう。ただし、そうした交流の中で仏教そのものが在俗によって手軽に扱われることもみられ、林屋辰三郎（一九一四—一九九八）の所謂「一種の紳士

的教養」⁽³⁰⁾とも感じられる程度に墮していたようである。そうした点に鋭敏だったのが、一休であり蓮如であった。

一休においては、実利を求めて寺院勢力を利用してやろうという都市民への怒りもみられ、しまいには金に飽かせた堺の都市民との絶交を宣言している。『狂雲集』においては、虚堂智愚から大燈国師へと法系を嗣いでいる筈の大徳寺を批判し、名利を貪るばかりで大燈国師の靈光は没却したと絶望する。古来、「瓜田に履を納れず、李下に冠を正さず」という通り、行いがやましくなければ堂々とすればよい、手を尽くして問答すれば仏恩に報いるものになるうが、今の連中は形式にすぎぬ参禅を小手先でごまかすばかりじゃ、という。そして、盛んに参禅しに来る都市民は、真鍮なのに純金であるかのように振舞う輩——求道心など見受けられず正色を乱す虚飾だらけの輩、そんな連中にワシがいくら忠告しても耳を貸さず、「馬耳東風」とはこのことじゃ、と唾棄するのである。⁽³¹⁾ここまで口汚く批判するの、一休からすれば堺が完全に養叟一派の教線の範囲内だったからであろう。実際、一休は幾度か養叟一派に論戦を仕掛けにいくが、定住するのは堺ではなくその近くの住吉であった。⁽³²⁾いわば、堺の内部に入りきらずに周辺から主流派を批判するような構図となっていたのである。

同様に堺の豪商を批判していたもうひとりが、蓮如であった。堺の豪商である日向屋は莫大な資産を持つてはいるが死んでも仏にはなれまい、だが大和の了妙という者は着物ひとつにも事欠く有様ではあるが死後は成仏するであろうよ、⁽³³⁾と蓮如は述べている。このように、一休や蓮如のような存在からあけすけに批判が向けられるほど、堺の新興都市民は富に飽かせて墮落していたとみえる。⁽³⁴⁾

この当時の堺は、禅や念仏や法華が同時期に教線を伸ばしており、堺の仏教は融通無碍ともみえる様相を呈していた。⁽³⁵⁾この点に関連して、妙心寺派や大徳寺派のうち相当多くの者が浄土の業と兼修していたことには注意すべきである。

〔D〕一休は蓮如に出逢ったのか

一休と蓮如にはこうした共通点もみえることから、両者がやはり盛んに交流していたように思われてくる。だが、一休と蓮如との関係については、『一休和尚年譜』や『蓮如上人御一代記聞書』などにはみえない。『一休和尚年譜』によれば、一休が堅田で修行していたのは応永二十二年〔一四一五年〕からしばらくのことであり、華叟の示寂に際して正長元年〔一四二八年〕にまた堅田を訪れていたとされる。しかし、蓮如が堅田に到着した宝徳元年〔一四四九年〕前後、一休は堅田に定住してはいなかった。両者が堅田を舞台に緊密な関係を築いていたと考えるのは、史実としては無理があるようである。

とはいうものの、両者の交流を伝える逸話は少なくなく、例えば、馬の絵に一休が「馬じゃげな」と賛して蓮如はその隣に「そうじゃげな」と賛した、といったものがある。⁽³⁶⁾ こうした逸話は史実として鵜呑みにはしがたいものの、両者が結び付けられたことには何らかの背景を考えざるを得ない。ひとつには、堅田が臨済宗と浄土真宗が「同居」するような土地柄であったことがあるだろう。そして、その両者が——一休や蓮如の没後以降にも——いささかの影響関係にあったことも考えられるのである。

四 室町期から徳川期の伝承

〔A〕「養叟和尚入室語」にある蓮如御文からの引文——指導の語として

臨済宗の永源寺に伝わる史料には、室町期当時の臨済宗のなかで浄土真宗がどう意識されていたのか、ヒントとなるものがある。これは徹翁と弟子ないし在俗の参禅者による問答の記録かとみえるが、実際には養叟と弟子との問答と考えられるものである。というのも、問答の行われた日時として記されているのが永享九年〔一四三七〕や嘉吉元

年「一四四二」などとなっているが、このとき徹翁は既に示寂しているため、当事者たりえない。また、「文安二年正月旦 禾上甲子七十」（二十九丁裏）や「文安四正旦 七十二歳」（三十二丁裏）とあるが、文安二年「一四四六」は養叟七十歳、文安四年「一四四八」は養叟七十二歳にあたる。こうしたことも勘案して、この資料は「徹翁和尚入室語」と題されていたところを「養叟和尚入室法語」とすべき文献と見做し得るものである⁽³⁷⁾。

読み進めると、当時の大徳寺でなされていた問答で挙げられた話頭が具体的に示されている。例えば、いわゆる「万法不侶」や「古帆未掛」を持ち出してその意旨が如何なるものかを確かめる指導が頻出するが、これについて『大徳寺夜話』（『眼裡沙』）には「言外和尚、於万法不侶話大徹大悟。養叟和尚、於古帆未掛悟徹也⁽³⁸⁾」とも、或いは「養叟和尚云、万法話・栢樹子話ニ透徹セヌ者カ、我慢情識ヲ起ス也⁽³⁹⁾」とも述べている。こうしたところから、養叟やその周辺では「万法不侶」や「古帆未掛」が重視され、しかもこれらを以て僧・尼・居士・官人・喝食などが入室参禅して指導を受けていたことがわかる。

この「養叟和尚入室語」のなかには、次のような注目すべき指導がみえる。

朝作紅顔、意旨如何。生。夕作白骨、意旨如何。死。（二十六丁表）

これは蓮如のいわゆる「白骨の御文」にある「朝には、紅顔ありて、夕には、白骨となれる身なり⁽⁴⁰⁾」を引用したものである。大徳寺の禪者が、蓮如のことを持ち出して指導していたようにみえる。こうしたところに、京都や堺などにみられた新興都市民がどのように室町期の禅門に接していたのかがうかがわれるのである。

〔B〕より詳細に展開する蓮如との関係―絵伝など

時代が下って徳川期の蓮如伝記や絵伝となると、一休と蓮如との関係性はより一層強調されるようになる。特に蓮如に関する説教本的な伝記（『蓮如上人御一生記』）や絵伝の絵解き本（『蓮如上人西瑞伝記』『信証院殿図指』など）によくみられ、一休が幼い蓮如を見出したというような逸話を収録する。こうした一休と蓮如の機縁が繰り返し語ら

れることは、近江堅田の地における臨済宗と浄土真宗とが共存していたことが重ねて意識されたともいえるように思われる。

「C」真宗の江戸教学における一休への言及

法然と「一枚起請文」に対する一休の評価については、浄土真宗の江戸教学を推し進めた妙音院了祥（一七八八～一八四二）の『一枚起請文講義』（第三十八会）にかなり詳細な言及がみられる。了祥は、親鸞（一一七三～一二六二）の『教行信証』を理解するためにも（親鸞こそ法然の精神を体现していると証明するためにも）「一枚起請文」を踏まえねばならないという立場であり、その批判対象は、「二類各生」（専修念仏だけでなく、善行であればそれ以外でも往生し得るとする立場）を主張する浄土宗鎮西派とされる。その了祥は、最近の学者にある誤解を批判しており、一休が単に法然や「一枚起請文」を褒め称えたのではないとして、こう続ける。

智者も愚者になりかへりて、称^たへると云^い処^{ところ}が、一休の氣に入りて、そこをほめたのぢや。これが一寸きけばよほめやうのやうなが、油断がならぬ。今私にほめさせるなら、そこはほめぬ。觀念もいらぬ、学問もいらぬ、口に称^{しやう}ふる称名^{なう}を往生の正業^{しょうごう}正因^{しんぎん}にして、一向専修^{いっこうせんしゆ}の処^{ところ}こそ賞感^{しょうかん}すべし。さればよく称名^{しょうなう}をして正業^{しょうごう}たらしむ。【中略】一休も実^{じつ}に元祖^{げんそ}（「法然」）を珍重^{ちんじゆう}して、浄土宗になりたら、疑なく念仏^{ねんぶつ}して、珠数^{じゆず}でも繰^くて死ぬべきが、坐禅^{ざぜん}でくちはてた行状^{ぎやうじやう}でもしれたこと。

つまり、一休が「二類各生」のように「他力だけでなく自力でも」という観点から「一枚起請文」を重視したものと評価しており、禅における「見性成仏」の立場から褒めたところで「そんなたてにつきた目から、一枚起請文をみてほめた言葉、とんと有難^{ありがた}くなひ⁽⁴³⁾」と手厳しい。とはいえ、ひたすらに求道することを「一文無智」とする立場が、一休の語りを例に検討されていく点は非常に興味深い。

また、前出の敬信『浄土真宗流義問答』巻三下には、永田善斎^{ながたぜんさい}（一五九七～一六六四）の漢文随筆『贈餘雜録』⁽⁴⁴⁾（承

応二年「一六五三」刊）を引用しつつ、次のように述べる。

紫野の一休宗純、後小松院の皇子也。曇華叟に嗣法し、自ら（嬌坊酒肆の狂雲子）と称し、或いは又た自ら（天下の老和尚）と称す。實に大悟明眼の一異人也。応永元年甲戌に生れ、文明十三年辛丑に寂し、年八十八歳なり、云云。此の宗純一休に尼の給仕する有り、是れ森侍者と号す、云云。又大徳寺開山の大燈国師の四世孫弟なる華叟宗曇は、一休の得法の師也。應仁の乱の時節、江州堅田に蟄居して尼と俱に漁を以て産業と為す。終に彼に在して遷化せり。其の旧跡、今に至るまで之有り、僧尼妻帯の禪寺也。祥瑞寺と号せり。此の曇華叟・一休和尚等、即ち是れ肉食妻帯なりといへども、古往今来天下に一人として其れ非なりと云ふものなし。是等の大徳は肉食妻帯して、之が為に妨げられず、有徳の故也。⁽⁴⁶⁾

引用文のうち、「紫野一休宗純」から「年八十八歳云云」までが『贈餘雜録』卷二からのものであり、このなかで既に「實に大悟明眼の一異人」であると評価されている。これに追補する形で、一休にはその世話をしていた尼の森侍者があり、その師である華叟は大津堅田の祥瑞寺に蟄居して尼と漁業を営んでいたことから、華叟と一休はともに肉食妻帯していたと記している（ただし、華叟は正長元年「一四二八」に示寂していることから、応仁の乱のときまで堅田に蟄居していたということは誤り。また、尼僧が傍らにいて漁業を営んでいたかもはっきりとはしない）。そして、その肉食妻帯について今も昔も誰ひとり批判する者がなかったのは、その徳が高かったゆえである、と述べるのである。この記述が示すのは、大津堅田で真宗門徒に近いところにいた華叟や一休も肉食妻帯をしており、有徳であることから誰も咎めることがなかったことを強調する意図である。それは翻って、親鸞や蓮如以来、肉食妻帯をいとわぬ教えを受け継いできた真宗の在り方を、改めて意識させるものといえる。

さらに、真宗大谷派の教学を大いに進展させたと名高い香月院深励（二七四九―一八一七）は、親鸞『教行信証』の信巻序にある「自性唯心」⁽⁴⁸⁾の注釈に、一休のことばとされる句を引用し、これが「唯心の浄土」という禪宗的な（真

宗において聖道門的とされるような) 浄土理解であると指摘する。

此自性唯心は聖道門では禪家などには常に云ふ事で。六祖壇經^{三十石}「凡愚不了自性。不識身中浄土願東願西悟人在処一般也」とありて。是は六祖の慧能大師の説で。愚痴なる凡夫は己が自性を悟らぬ故に。我心中に浄土ありと云ふ事を不知。そこで東方を願ふたり西方を願ふたりする。悟りた人は東方も西方もない。此娑婆が直ちに浄土外をながむる筈はないと云ふ。一休が極樂は西にもなければ東にもなし。北みちさがせ南な身にある。極樂はみな身にあるを知らずして。西を願ふはつたなかりけりと申したやうなが禪宗で云ふたものなり。⁽⁴⁹⁾

『六祖壇經』⁽⁵⁰⁾などの禪門の理解は浄土門とは異なるもので、「実の自性唯心なればあくまで浄土をねがはねばならぬ。暑中と云ふて寝ているやうな事では。浄土参りはできぬひねもすよすがら浄土を願生して願ふが実の自性唯心なり」⁽⁵¹⁾と考えるべきであり、「弥陀の本願を増上縁として浄土を願ふ」⁽⁵²⁾ことが求められるところである。ただし、ここで一休の句とされる「極樂は西にもなければ東にもなし／北みちさがせ南な身にある」「極樂はみな身にあるを知らずして／西を願ふはつたなかりけり」は、『狂雲集』『自戒集』といった一休真筆の文献、或いは直弟子の編集に成る『一休和尚年譜』はおろか、後代の虚構的な伝承で構成された『一休咄』など一休に仮託された文献類にもみられないものである。字句がそのままというわけではないが、内容的に合致するものは、一休によるものと伝わる『一休和尚法語』にみえる次の一節であらう。

西方非西、東方非東。無極樂、無地獄、浄土非浄土。けんどんをきらずして、しかも又しかも外の大空三昧に

して、大蓮華のうちにあり、たゞ正直慈悲ぎよう無さん也。念をきつて、しかも又きらず、これを通力自在の僧と申すなり。唐国我朝にいたり、上下万民、^{ばんみん}仏道をねがふこと、何宗か宗とて、いろ／＼たてはありと雖、その源は、いづれも、極樂浄土にいたり、地獄におつまじきとの方便なり。この浄土といふは、⁽⁵³⁾いづくなれば、我が心の内にあり、又地獄はいづれぞなれば、大事我心の内にあり。

「極楽浄土は西にも東にもなく我が心の内にある」という主旨は前出の句の示すところそのものであり、しかもそれは中国から日本にかけて伝わる教えの根本として宗派を問うものではない、とも言及する。同様の趣旨は、一休の注解とされる『魔訶般若波羅蜜多心経』にもみえる。

般若の智慧をもつて、自心は、もとより空にして生ぜず滅せず、ひつきやう空なりと悟れば、生死のいとふべきこともなく、楽もなく、之を真の極楽といふなり。こゝにいたるを、彼岸に到るといふなり。到るといへば、田舎より京へのほるやうなことはない、一念生ぜざれば其の立処すなはち西方極楽なり。あるひは、自心の外に極楽を求めなば、いよく遠く十萬億土をへだて、終にいたることあたはず。自心すなわち仏たることをさ
とれば、阿弥陀をねがふに及ばず、自心の外に浄土なし、かくいふとも求むべからず。⁽⁵⁴⁾

ただし、『一休和尚法語』も『魔訶般若波羅蜜多心経』も一休自身によるものとは言い難く、成立は徳川期と思われる。⁽⁵⁵⁾ それもあつてか、前出の句が必ずしも一休の句として言及されず「古歌」とのみ言及されるものも多い。これらの句そのものは作者不明の「古歌」ではあるものの、一休の指摘に近いとする文献は、志賀忍の『理齋隨筆』（文政六年「一八二三」刊行）の以下の記述である。

古歌に

極楽は西にもあればひがしにもきた道さがせみな身にもあり

是は己身弥陀唯心浄土といへる意を読たるなるべし。一休禪師曰、本来生死をはなれたる身なれば、来る処もなし、去る処もなし。三世不可得なりと。是等をおもしろく覚ゆるは、老後の事にこそあれ。⁽⁵⁶⁾

この一節は、一休が『金剛般若経』を解釈したとされる（が一休没後の成立と考えられる）法語に、「般若の智慧を以て、自心のもとを清浄にして、煩惱のけがれをうけず、不生不滅、不去不来、空なることを観念して、一切のものにさはらず、自由自在なり」といひ、⁽⁵⁷⁾ 「過去のこゝろも不可得、現在の心も不可得、未来の心も不可得、三世の因果、

一念に空じ、六道の輪廻一時にやむなり」と述べるところと内容的に共通する。ただし、「極楽は西にもあれば」の句を志賀は「古歌」としており、一休についてはその直後に言及している点に注意が必要であろう。つまり、志賀においても「極楽は西にもあれば」は一休の作とはされていないことになる。志賀の『理齋隨筆』は深励の没後に刊行されたものであるから、これを深励が誤読したという可能性もあり得ない。

それ以上に重要なことは、一休の著作にみられぬものが真偽不明にもかかわらずいつの間にか一休のものとして、それが禪宗の考え方を代表するものとして批判されていくことであろう。これは看方を変えれば、真宗において禪的な言説が「聖道門」と批判される際、一休がその槍玉に挙げられる代表格となっていた、ということの意味する。禪門の外において、良きにつけ悪しきにつけ目立った存在だったということなのであろう。

五・むすびとひらき

一休と蓮如が実際に交流していたかどうかは、歴史的な正確性を求めるならば首肯しがたいところである。ただ、両者が結び付けられた背景を探ることは、中世以来——とくに寛正年間から応仁年間という困難をきわめる時代——の、琵琶湖周辺における仏教史的な展開を知る契機となるように思われる。それは単に一休や蓮如の個人史に留まるものではなく、日本の仏教史や思想史において「禪と浄土」が関連付けられた一例として、さまざまな示唆を与える問題ではなからうか。

こうした「禪と浄土」のイメージについていえば、しばしば近現代の思想史や宗教哲学と結び付けられやすい。特に西田幾多郎（一八七〇～一九四五）や鈴木大拙（一八七〇～一九六六）が多く言及するだけに、それらの思想的特徴を「禪と浄土」という観点から考察しようとする論攷も少なくない。それらの作業も意義あるものではあろうが、

史料において「語られた」ものを文献的に整理し、その変遷をたどるという作業も重要であろう。

「語られた」ものには、しばしば虚と実が入り混じる。本論の冒頭で参照した森龍吉も、近松門左衛門（一六五三―一七二四）の所謂「虚実皮膜」⁽⁵⁹⁾（ウソとマコトが紙一重のような表現を以て、舞台上の演出は迫真のものとなるという考え方）を引き合いに出し、「一休の出生秘話も艶詩の出所も虚実皮膜の間においてみて結構なものではないか。史実というものには多分に虚実決めかねる性格があつて、一片の史料に絶対的に固執するのは生きた史眼ではあるまい」と指摘するのには、現代の我々にも考えさせるところがあろう。その虚と実を腑分けしながら、そうした語りが伝えようとした意図を探ることこそ、日本仏教史における「禪と浄土」の位置づけを明らかにすることにつながるものと考ええる。

（了）

注

- （1）柳田聖山・梅原猛編『花さまざま―山田無文老師古稀記念集』（春秋社、一九七二年、三〇七―三四頁）。
- （2）『季刊禅文化』第七九号、禅文化研究所、一九七五年、五四―六一頁。
- （3）これについては、拙著『語られ続ける一休像―戦後思想史からみる禅文化の諸相』（ぺりかん社、二〇二一年）第二章を参照。
- （4）一休と蓮如との関係をほぼ無条件に認めている例としては、他に田村俊孝『蓮如と一休』（法蔵館、一九九七年）、松原泰道『蓮如』（東洋経済新報社、一九九八年）など。
- （5）『狂雲集』に付された通し番号は、伊藤敏子の校合（『狂雲集諸本の校合について』『大和文華』第四十一号、一九六四年）に準拠した。
- （6）武村俊則校注『新版都名所図会』角川書店、一九七六年、九七頁。『都名所図会』に引用された法然美嘆の句は、『狂雲集』と一部表現が異なっており、「伝え聞く、法然、活如来と、蓮華上品台に安坐す。尼入道、愚癡の輩と同じうす、一枚起請、

最も奇なる哉」〔伝聞法然活如来、安坐蓮華上品台。尼入道同愚癡輩、一枚起請文最奇哉〕（傍線引用者）となっている。

(7) 妻木直良編『真宗全書』第四六卷、藏經書院、一九一三年、一二六頁。

(8) 酬恩庵本『自戒集』一丁表裏（影印本は一休寺刊、一九六六年）。翻刻については、中本環編『酬恩庵本狂雲集』広島中世文芸研究会、一九六七年、一三〇～一三一頁、ならびに『一休和尚全集』第三卷、春秋社、二〇〇三年、一〇七～一〇八頁（本論中での引用では、酬恩庵本を参照して適宜調整）。

(9) 現在は、塩津（長浜市西浅井町塩津浜）にある応昌寺（曹洞宗）となっており、その裏山に華叟の墓がある。「高源院」とも表記されることがある（『勅諭大機弘宗禪師行状』『統群書類従』第九輯下、統群書類従完成会、一九二七年、七一八頁）。

(10) 嘘偽りを多弁するものは、眉毛が抜けてしまうのだという禅語。いわゆる「丹霞焼仏」（丹霞天然が暖をとるために木仏を燃やした際に院主に難詰されたが、茶毘に付して舍利をとろうとしていたと返したところ、院主は「木ぎれを燃やしたところで何かあるものか」と応じたため、丹霞は「そ

れならばどうしてワシを責めるのか」と答えたという逸話）について、「丹霞は木仏を焼き、院主は眉鬚落つ」（『大慧録』第五卷「大正藏第四七卷八三〇頁下」ほか）としばしば言われる。

(11) 『狂雲集』八二九は「滅燈斎宗藏主と絶交す。野詩一章を綴りて以て行に贖すと云う」と題し、「囊中、唯だ画図の円かなる有り、此の地に優遊すること一五年。夜夜、秋風、枕頭の雨、知らず、何処にか滅燈の前」（『囊中唯有画図円、此地優遊一五年。夜々秋風枕頭雨、不知何処滅燈前』というつまり、絶交しながらも贖^{はなむけ}としてこの詩を贈っており、一休と崇宗の微妙な関係性をうかがわせる。これについては、芳澤勝弘『一休宗純『狂雲集』再考』（春秋社、二〇二三年、二三四～二三七頁）も参照。

(12) 『碧巖録』第二十八則・頌著語の「箇^この元字脚^{げんじきゃく}を記得して心に在れば、地獄に入ること箇^やの如し」（『記得箇元字脚在心、入地獄如箭』について、『碧巖錄万安抄』は「文字言句を記得して胸中に置ば、這事をば得るべからざる也。然らば必ず地獄に入ることぞと也。元字脚は乙也。一と音同き也。文字の起り也。故に一文字をも記得せば地獄に入ることぞと也」（『電子達磨#3』画像番号二四七）

と注している。http://sakuhanazono.ac.jp/database/hekigansyou?page=247

また、無著道忠『五家正宗賛助集』に、「旧解に曰く、〈元字の脚は乙の字也。乙は一也。言は一切の文字、一自り始まる〉」（電子達磨#3）画像番号四四〇）と注している。http://sakuhanazono.ac.jp/database/joketsu?page=440

- (13) 『豊干録』に「心を論じ明月を話し、大虚廓として無礙なり。法界即ち無辺、一法普く偏該す」〔論心話明月、大虚廓無礙。法界即無辺、一法普偏該〕（嘉興藏第一〇三卷六六九頁下）とある。また、『碧巖録』第九十則・頌の「一片の虚凝にして謂情を絶す」〔一片虚凝絶謂情〕に注して、『碧巖録万安抄』は「〈一片虚〉は明の心也。又何にも碍へられぬを云ぞ。〈礙〉は寂也。不起一念の処を云也。〈謂情〉は言語情識也。〈一片虚凝絶謂情〉の処は言語道断心行所滅也」〔電子達磨#3〕画像番号六四八（六四九）とこう。http://sakuhanazono.ac.jp/database/hekigansyou?page=648

- (14) 『禅家龟鑑』には、「然れども一念ず、爆地一破して、然る後、須く明師を訪ねて正眼を決擇す」〔然一念子爆地一破、然後須訪明師決擇正眼〕に注して、「此の事、極めて容易ならざれば、須く慚愧を生

じて始めて得し。道わば大海の転た入れば転た深きが如し、慎しんで小を得て足れりと為すこと勿れ。悟後、若し人に見えざれば、則ち醍醐の上味、翻つて毒薬と成る」〔此事極不容易、須生慚愧始得。道如大海転入転深、慎勿得小為足。悟後若不見人、則醍醐上味翻成毒薬〕（正統藏経第六三卷七三九頁下）という。これに関連して、忽滑谷快天『禅家龟鑑講話』（光融館、一九一一年、一〇三—一〇六頁）も参照。

- (15) 翻刻は、今泉淑夫校注『一休和尚年譜2』（平凡社、一九九七年、二八八—二八九頁）ならびに前掲『一休和尚全集』（第三卷、九五頁）を参照。

- (16) 百丈が餓死したという逸話は、以下の一節にみえる——「百丈大智禪師の如きは、一日作さざれば一日食わず、年高九十五歳、鉏頭刀釘、蓑衣箬笠、曾て身から離さず。黄檗・五峯・平田・古霊・瀧山・懶安・龍象、門に満つ。其の作務するに忍びず、密かに之を去る。百丈云く、〈老僧に福無うして、坐して信施を消す〉。遂に食を絶つて殂せり」〔如百丈大智禪師、一日不作一日不食、年高九十五歳、鉏頭刀釘、蓑衣箬笠、不曾離身。黄檗・五峯・平田・古霊・瀧山・懶安、龍象満門。不忍其作務、密而去之。百丈云く、〈老僧無福、坐消信施〉。遂絶食而殂〕

- (『虚堂録』第四卷「虚堂和尚普説」〔大正藏第四卷一〇一八頁下〕。
- (17) 『狂雲集』二二八で、「古則話頭、何ぞ用ゆる處、幾多の辛苦、他珍を数える」〔古則話頭何用處、幾多辛苦数他珍〕と批判している。これは「門より家珍は入らず」という禪語を踏まえて、むやみやたらに入室參禪を一般層にゆるす現状を批判しているものともみえる。この偈頌が直前の二二七とともに「前年辱賜大燈国師頂相、予今更衣入淨土宗、故慈奉還栖雲老和尚」と題されていることも関連するだろう。
- (18) 翻刻は、飯塚大展「龍谷大学図書館蔵『大徳寺夜話』をめぐって(一)―資料編―」〔駒澤大学禪研究所年報〕第十号、一九九九年、一〇七―一五二頁。
- (19) 『増補史料大成―碧山日録』臨川書店、一九八二年、一一一頁。
- (20) 笈田長陵編『二休道歌評釈』(開文館、一九一三年、一四頁)、『二休道歌』(禪文化研究所、一九九七年、二五一頁)。
- (21) 網野善彦『日本中世都市の世界』(講談社、文庫版二〇一三年、二七八―二九四頁)。また同様の論旨は三浦圭一『中世民衆生活史の研究』(思文閣出版、一九九〇年、二七九―二八四頁)を参照。
- (22) 前掲『中世民衆生活史の研究』、二六―二三頁。室町期における大津堅田周辺の記録である『本福寺跡書』『本福寺由来記』の翻刻は、千葉乗隆『本福寺旧記』(同朋舎出版、一九八〇年)を参照。また、横倉譲治『湖賊の中世都市―近江国堅田』(誠文堂新光社、一九八八年、一四五―一六七頁)の分析整理も参照。
- (23) 玉村竹二編『五山文学新集』第一卷、東京大学出版会、一九六七年、四二―四三頁。同様に琵琶湖の水賊に旅路を脅かされる経験は、臨濟宗妙心寺の東陽英朝(一四二八―一五〇四)にもみられたようである(芳澤勝弘訳注『少林無孔笛』第一卷、思文閣出版、二〇一七年、四三六―四三七頁)。
- (24) これらについては、前掲『湖賊の中世都市』(二二八―一六七頁)、前掲『中世民衆生活史の研究』(二八〇頁)などを参照。
- (25) 大津歴史博物館編『企画展 近江堅田本福寺』図録、二〇二三年、十―十一頁。
- (26) 『天文御日記』天文十年八月二十六日条(『真宗史料集成』第三卷、同朋舎、一九七九年、二八九頁)。
- (27) 前出の『勅諭大機弘宗禪師行状』に「江州堅田祥瑞庵、師(「華叟」)に請いて第一祖と為す也。師、禪興庵徒り塩津高源院に遷し、疾に臥すこと七

(28)

稔」〔江州堅田祥瑞庵請師為第一祖也。師從禪興庵遷塩津高源院、臥疾七稔〕（『統群書類従』第九輯下、七一八頁）とあり、堅田の祥瑞庵から安脇の禪興庵、そして塩津の高源院（江源院）へ移り、塩津で七年間病に伏していた様子を伝える。また、養叟の行実を伝える『宗慧大照禪師行状』には「叟〔＝華叟〕、一日、安脇の禪興庵より從り塩津の高源院の遷し、師〔＝養叟〕も亦た叟と與とも俱に順世〔＝遷化〕に隨う」〔叟一日從安脇禪興庵遷塩津高源院、師亦與俱叟隨順世〕（『大徳寺語録集成』法藏館、一九八九年、三一四頁）とあり、華叟の最期まで養叟が付き随っていたことがわかる（なお、引用した『宗慧大照禪師行状』写本に「與俱叟速順世」ともみえるが、「速」は「とらえる」「おいつく」の意で意不通のため「随」と読む）。これらに関する分析は、竹貫元勝『紫野大徳寺の歴史と文化』（淡交社、二〇一〇年、五六―五八頁）なども参照。こうした状況については、山田哲也「近江湖西地域における蓮如教団の形成と展開」（浄土真宗教学研究所・本願寺史料研究所編『講座蓮如』第五巻、平凡社、一九九七年、十三―四四頁）、伊藤裕久「中世「町場」の形成と展開―近江国堅田を事例として―」（『寺内町の研究』第三巻、法藏館、一九九

八年、一九一（二七〇頁）、前出の『企画展・近江堅田本福寺』図録などを参照。

(29) 前掲『日本中世都市の世界』、二七八頁。

(30) 林屋辰三郎『中世文化の基調』（東京大学出版会、一九五三年、二〇五頁）。

(31) 「利に耽かたり名を好む、天沢の孫、靈光失却す、大燈の門。梨冠瓜履、人の疑念、伎倆もて機に当れば、仏恩に報いん」〔耽利好名天沢孫、靈光失却大燈門。梨冠瓜履人疑念、伎倆当機報仏恩〕（『狂雲集』四九五「泉堺衆絶交二首①」）とも、「参学の徒に道心無く、紅紫朱色、鎗金に似たり。忠言逆うべし、人人の耳、牛馬の面前、空しく琴を鼓す」〔参学之徒無道心、紅紫朱色似鎗金。忠言可逆人人耳、牛馬面前空鼓琴〕（『狂雲集』四九六「泉堺衆絶交二首②」）ともいう。

(32) 『一休和尚年譜』によれば、文明元年〔一四六九〕に住吉の松栖庵に仮住まいし、文明二年〔一四七〇〕以降は同じく住吉の雲門庵や床菜庵に居住していたと思われるが、堺に積極的に出入りしていた様子はみえない（前掲『一休和尚年譜2』二九三―二九七頁ならびに前掲『一休和尚全集』第三巻、九九―一〇三頁）。

(33) 「蓮如上人仰に、堺ノ日向屋は卅万貫持たれども、

死にたるが仏になり候まじ、大和の了妙は帷一ツをもきかね候へども此度仏になるよと仰せられ候られ候」(『実悟旧記(蓮如上人一語記)』、上場顕雄編『大系真宗史料—文書記録編七・蓮如法語』法藏館、二〇一二年、三頁)。「蓮如上人御一代記聞書」では七三条(真宗聖典編纂委員会編『真宗聖典』初版、東本願寺出版、一九七八年、八六八頁)。

(34) 一休や蓮如による堺への批判については、前掲の拙著『語られ続ける一休像』序章における詳述も参照。

(35) 「この事は、林下諸派の宗風が、念仏等を修する一類の人々にも信受し得る程度のものであった事を物語るものである。又ひいてはこの事は、戦国の武将が参禅して、その精神を鍛練したと思ひ勝であるのを是正出来る。当時の禅宗——いはば林下各派——の宗旨の内容が上來說いた口訣的なものであることを念頭におけば、自ら領解出来ることと思ふが、現在の参禅の概念で、この時代を律すると思はぬ錯誤を犯すことになる」との玉村竹二の指摘もある(『日本禅宗史論集』下之一、一〇三一頁)。また矢内一磨は、堺には禅、念仏、法華がほぼ同時期に教線を伸ばし、都市民がその

併存を受容していたさまが「泉南仏国」というべき場を形成していたさまを指摘する(『一休派の結衆と史的展開の研究』思文閣出版、二〇一〇年、二八八―二九二頁)。

(36) 『禅門逸話選』下、禅文化研究所、一九八七年、二〇〇頁。

(37) 拙論『翻刻・解題』『養叟和尚入室語』について(『花園大学国際禅学研究所論叢』第十八号、二〇二三年、一―四八頁)。

(38) 翻刻は、前掲「龍谷大学図書館蔵『大徳寺夜話』をめぐって(二)——資料編——」一〇八頁。

(39) 同前、一〇九頁。

(40) 「夫、人間の浮生なる相をつらく観ずるにおほよそ、はかなきものは、この世の始中終まほろしの如くなる一期なり。されば、いまだ万歳の人身を、うけたりといふ事を、きかず。一生すぎやすし。いまにいたりて、たれか百年の形体をたもつべきや。我やさき、人やさき、けふともしらず、あすともしらず。をくれ、さきだつ人はもとのしづく、すゑの露よりも、しげしといへり。されば、朝には、紅顔ありて、夕には、白骨となれる身なり。すでに、無常の風きたりきぬれば、すなはち、ふたつのまなこ、たちまちにとち、ひとのいき、ながくたえ

ぬれば紅顔むなしく変じて、桃李のよそほひを、うしなひぬるときは、六親眷属あつまりて、なげきかなしめども、更に、その甲斐あるべからず。さてしもあるべき事ならねばとて、野外にをくりて、夜半のけふりと、なしてはてぬれば、たゞ白骨のみぞのこれり。あはれといふも、中々おろかなり。されば、人間のはかなき事は、老少不定のさかひなれば、たれの人も、はやく後生の一大事を、心にかけて、阿弥陀仏を、ふかく、たのみまいらせて、念仏まうすべきものなり。あなかしこく」

(前掲『真宗聖典』八四二頁)。

(41) 『大系真宗史料―伝記編六・蓮如絵伝と縁起』(法藏館、二〇〇七年)所収。また、これについては拙著『語られ続ける一休像』序章でも言及した。

(42) 『真宗全書』第五八巻、藏経書院、一九一五年、三四九―三五一頁(引用に際し表記を一部調整)。

(43) 同前。

(44) 永田善斎は紀州の儒学者で、名は道慶、字は平安、別号に石菴・沕潜居・陶澄居士。十四才のときに京都・建仁寺の古潤慈稽に学び、のち藤原惺窩・林羅山の教えを受けた。明末期の漢籍、日本の和歌や物語、或いは仏典などについて広く修めていることが、その漢文随筆である『膾餘雜録』から

(45) 窺い知れる。

『狂雲集』には、「他日、君来りて如し我を問わば、魚行、酒肆、又た娼坊」(他日君来如問我、魚行酒肆又娼坊)(八五「如意菴より退院し、養叟和尚に寄す」)「風狂の狂客、狂風を起こし、来往す、娼坊酒肆の中」(風狂狂客起狂風、来往娼坊酒肆中)(二五六「自賛」)などあり、『浄土真宗流義問答』の引用で「娼坊」としているのは「娼坊」の誤記(傍線引用者)。

(46) 前掲『真宗全書』第四六巻、九六頁。原文一部漢

文なるも、便宜上書き下しにして表記を整え引用。

(47) 早稲田大学図書館本『膾餘雜録』第二巻十二丁裏。

(48) 前掲『真宗聖典』二一〇頁。

(49) 『仏教大系』「教行信証第五」、仏教体系完成会、一九二二年、四十頁。

(50) 深励が引用したのは、『六祖大師法宝壇經』(大正藏第四八巻三五二頁上)。

(51) 前掲『仏教体系』四一頁。

(52) 前掲『仏教体系』四三頁。

(53) 早稲田大学図書館蔵『一休和尚法語』(松会、十丁裏―十一丁表)、ならびに青年修養会編『一休法語集註解』(富文館、一九一四年、七七―七八頁)に所収。

(54) 前掲『一休法語集註解』六〇七頁。

(55) 飯塚大展「『一休和尚法語』について」(『印度學佛教學研究』第四十五卷第一号、一九九六年、二五九―二六二頁)も参照。

(56) 『日本隨筆大成』第三期一、一九七六年、二五五頁。

(57) 前掲『一休法語集註解』十三頁。

(58) 前掲『一休法語集註解』三七頁。

(59) 近松の聞き書きを収める穂積以貫「難波土産」発端に、以下のようにある——「芸といふものは実と虚との皮膜の間にあるもの也。成程今の世、実事によくうつすをこのむ故、家老は真の家老の身ぶり口上をうつすとはいへ共、さらばとて、真の大名の家老などが立役のごとく顔に紅脂白粉を塗る事ありや。又、真の家老は顔をかざらぬとて、

(60) 前掲「堅田の一休」(『季刊禪文化』第七九号、五頁)。
立役がむしやくと髯は生なり、あたまは剥なりに舞台へ出て芸をせば、慰になるべきや。皮膜の間と言ふがこなり。虚にして虚にあらざ、実にして実にあらず、この間に慰があつたものなり。【中略】画そらごと、て其像を多くにも又木にきざむにも、正真の形を似する内に、又大まかなる所あるが、結句人の愛する種とはなる也。趣向も此ごとく本の事に似る内にまた大まかなる所あるが、結句芸になりて人の心のなぐさみとなる」(上田万年校訂『浄瑠璃文句評注・なにはみやげ』有朋館、一九〇四年、九―十頁。引用に際して意味をとるために適宜句読点を補う)。

※近世真宗教学における一休への言及については、青柳英司氏(真宗大谷派親鸞仏教センター)より貴重な御示教を賜った。また、真宗史学の観点から、近藤俊太郎氏(本願寺史料研究所)にも重要なアドバイスを賜った。ここに心より深謝申し上げたい。

※※本論を執筆するうえで、科学研究費助成事業20H01192の助成を受けた。

